



# 筑紫女学園大学リポジット

## On the Characteristic of Honen' s Critique of Immorality

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2020-01-21 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 盛, 智照, MORI, Chisho メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/1006">https://chikushi-u.repo.nii.ac.jp/records/1006</a>

## 法然における「造悪無碍」批判の構造

### ―「七箇条制誡」に示される戒律観・別解別行観を手がかりに―

盛 智 照

#### はじめに

法然が提唱した専修念仏は、ほぼ中世社会全体を通して権力による弾圧にさらされた。この事實は、「法然浄土教の被弾圧性」が時代を問わず常に法然研究の核に据えられるべき課題であることを示唆している。

専修念仏の被弾圧性という性格は、法然をその先駆とする「鎌倉新仏教」論においても、それを「中世的な解放思想」と位置づける「顕密体制論」においても高く評価されてきた。戦後仏教史研究が親鸞研究を起爆剤に皇国史観から「方法的に転回」したことを思えば、詳細な議論の展開は一先ず置き、法然浄土教が国家体制への批判を原理的に備えた思想と定義されてきたといえよう。

ところで、近年の中世仏教史研究を概観する時、そこに「ポスト顕密体制論」の盛況が見てとれる。例えば上島亨は、顕密体制論と鎌倉新仏教論が「事実認識のレベルでは、同じ地平に立っている」と指摘

した上で、

両論ともに、世界を二元論的な枠組みで捉え、諸事情を二項対立的な図式で弁別するという西洋近代的な発想のもと構築されている。(中略) そもそも、現実の中世仏教の世界を、「正統」と「異端」改革運動」や「旧仏教」と「新仏教」とにきれいに二分することはおよそ不可能で、両者は複雑に絡み合い、融合していると  
いうのが実態だろう<sup>三</sup>

と述べる。中世仏教史研究を担った黒田までの論者が、それへの賛否は別として唯物史観の強い影響下にあったことは多言を要しない。そして近年のポスト顕密体制論の言説は、まさに鎌倉新仏教論から顕密体制論を貫く評価軸としての「近代的概念」を一端解体し、その上で中世仏教の諸思想を相対化することに眼目が置かれているといえよう。

以上のような研究状況のなか、近年の専修念仏弾圧について論じた研究は、「建永の法難」を、いわゆる「密通事件」を契機とした突発

的な事件として把握するため、法然の思想が当該期においていかなる意義を有していたのかという視点ははなはだ希薄化しているといえよう。

そこで本稿では、いま一度法然と弾圧の関係を問うための前提条件として、法然の「造悪無碍」批判を彼の信仰に即して分析することとする。はじめに、法然と「造悪無碍」の関係を論じた主な先行研究を整理し、本論における問題の設定を行ないたい。

## 第一章 法然と「造悪無碍」をめぐる先行研究の整理

法然浄土教とは、法然が主張した独自の教理体系を持つ信仰を指し、それは「浄土教教理史的に眺める場合、(中略)全く仏教界に一大転換をもたらすが如き<sup>四</sup>」ものとして評されてきた。しかし、はたして法然がもたらしたとされる日本仏教の「一大転換」の内実は、これまでの研究史において正確に把握されてきたのであろうか。

法然浄土教の宗教的・社会的立場を考察する場合、その被弾圧性という性格は無視できないものであろう。法然在世中の弾圧として有名な「建永の法難」は中世国家による弾圧であり、以降、法然の提唱した専修念仏は当該期の社会で「公的」に禁止されるようになる。さて、問題はその弾圧の原因であるが、先行研究において、「弾圧の原因と評価については、研究者の間で必ずしも意見の一致を見ているとは言いがたい<sup>五</sup>」。法然浄土教が、なぜ、国家から執拗な弾圧を蒙ったかの原因について言及した先行研究は、現在それらを大きく二つの立場に

分類することができると思われる。

一つの立場は、弾圧を門弟の行状や「密通事件」などの専修念仏僧の風紀問題に対する取り締まりとして捉えるものである<sup>六</sup>。かかる論者は法然と顕密仏教の親和性を強調し、また法然とその門下の念仏上人達を切り離して彼らの破戒の扇動や肉食女犯などに弾圧の原因を認めるため、法然の信仰それ自体には弾圧を蒙るだけの内実はなかったと理解する点に特徴がある。

いま一つの立場は、弾圧の原因を法然浄土教と顕密仏教の思想的対立と捉え、法然の信仰それ自体に、弾圧を引き起こすだけの内実が備わっていたと理解する点に特徴がある<sup>七</sup>。

近年、「建永の法難」の訴訟過程や興福寺奏状の再検討から、弾圧の原因を法然門下の「造悪無碍」的行動に求め、そこに顕密仏教との思想的な対立などはなかったとする見解が地続きに提出されている。そして、これらの研究が、顕密体制論の影響下に成立した法然像への批判を含んだものである点も注目される。批判者の一人である森新之介は「顕密体制論は承認でも黙殺でもなく黙認されている<sup>八</sup>」という認識を示した上で、「同論の長短得失については々々々々で議論していくことが重要である。黙認や冷視という不完全な研究状況を打開するためには、批判や不満を汲み上げ、寡黙になる必要をなくしていけばよい<sup>九</sup>」と展望を述べている。筆者も顕密体制論の継承者である平雅行や佐藤弘夫の法然論に多大な影響を受けているが、異論も少なくない。そこでまず平・佐藤の法然論を検討し、その問題点を析出することから始めることとする。

佐藤弘夫<sup>10</sup>は、法然浄土教を、「絶対的存在である弥陀一仏に一切の宗教的権威を集中することにより、諸仏諸神の威光を背景として住民の前に立ちほだかつていた寺社権門から、その権威の源泉であるところの光背を剥ぎとる役目を果た」し、「社会の底辺に置かれていた人々をして一個の自立した人格としての尊厳を自覚せしめることにより、彼らが既存の階層的な宗教的・世俗的秩序とイデオロギー支配から離脱しようとする際の、精神的支柱としての機能を担った」ものであったと規定している。そして「造悪無碍」について、法然自身は、「それを外部に向けて他宗折伏の論理として使用することは考えていなかった」が、「法然の宗教が流布してゆくにつれて、いたるところに破仏や造悪無碍の嵐がまき起こったという事実を無視するわけにはいかない。それがもし祖師の思想の誤解によるものとすれば、なぜこのような形で誤解が各地で広汎に生起することになったのであろうか」として、「造悪無碍」の歴史的意義を高く評価する。

平雅行<sup>11</sup>も、法然の「選択本願念仏説」を、「称名念仏は弥陀が選択した唯一の往生行であるから、念仏以外では往生できない」という思想であり、それは往生行としての「余行を無価値」としたことで、「民衆を呪縛していた様々な宗教的支配イデオロギーを無化し、民衆の内面的権威の回復・宗教的「自立」に寄与した」「中世的解放の思想」と定義している。そして「造悪無碍・本願ばかりが、その具体的表現であった」として、佐藤同様、「造悪無碍」を歴史的な現実における民衆の解放運動として高く評価している。

ここで疑問に感じるのは、両者ともに法然の信仰構造を分析した上

で、法然浄土教を当時の宗教的イデオロギーを相対化し民衆の宗教的自立に寄与したものと定義しているにもかかわらず、その具体的表現としてのそれが「造悪無碍」だったと、さしたる論証もなく単純に結び付けられている点である。

例えば、法然の「造悪無碍」批判として有名な「七箇条制誠（以下、「制誠」と略す）<sup>12</sup>について平は、「弾圧を前にした法然が自らの思想的立場を逸脱してまで、顕密八宗と妥協しようとした<sup>13</sup>」ものと理解しているが、そこにはすでに「造悪無碍」＝法然浄土教の歴史的意義とする図式が存在しているため、「制誠」などの「造悪無碍」を批判した史料は、法然思想からの逸脱として処理されざるをえない。しかし、法然による「造悪無碍」批判の史料は、「制誠」以外にも数点現存している。もし法然の「造悪無碍」批判が弾圧回避のための政治的選択だとするならば、その他の制誠史料も含めた論証が必要であると考えられる。

また、佐藤の場合も、法然が「造悪無碍」を他宗排撃のために用いることを否定していたとするならば、それが本当に「祖師の思想の誤解」でないとするだけの、「造悪無碍」批判を法然の信仰構造中に位置づける作業が必要なのではないだろうか。

結局、顕密体制論者による法然理解の問題点は、中世仏教における〈異端＝専修念仏〉という図式に引きずられ、その解放の思想を見すると反権力闘争に見える「造悪無碍」だと断定している点にあるといえるであろう<sup>14</sup>。

顕密体制論者による法然像を批判し、「造悪無碍」が法然の信仰と

は異質であると主張する研究に森新之介のものがある<sup>一四</sup>。森は従来の研究史に伏在する問題として「民衆仏教史観」という通念の存在を指摘し、それを「民心人心が歴史を動かすとする明治以前からの歴史観を背景としたものである」と定義する。したがって森は、「源空の思想を民衆仏教と意義付けるといふ通例や、そもそも貴族と対立する民衆にこそ意義があるとすゝる通念など、明治以来の先入の見すべてを懐疑と検証の対象にする必要がある」と問題提起をし、鎌倉新仏教論から顕密体制論までを貫く「民衆仏教史観」からの脱却、そして摂関院政期における「全体史としての思想史研究」を志向する必要を強調する<sup>一五</sup>。如上の立場から森は、法然を化他を好まない求道者的存在として描き、「通説のような民衆救済など目的としていなかったことに注意しなければならぬ」と述べる。そして法然の「造悪無碍」批判については、「断じて「ぎりぎりの政治的選択」などと美化できるものではない」と、一連の制誡史料は「すべて源空が思想をありのままに表明したもの」であると論じて平説を批判している<sup>一六</sup>。さらに、法然が一貫して「造悪無碍」を問題とした理由を、法然以外の仏僧や貴族たちが考えたのと同様に、それらの行動が「無恥露悪であり、極言すれば善を修し悪を止めようとする者たちへの侮辱嘲弄となった<sup>一七</sup>」からであるとしている。したがって、森の描く法然像は、顕密仏教と親和性が高く、彼らと同様な立場から「造悪無碍」を批判した人物ということになるであろう。

確かに、法然は「制誡」で、「年来之間、雖修念仏、随順聖教、敢不逆人心、無驚世聽、因茲于今三十箇年、無為涉日月<sup>一八</sup>」

と主張しており、自らを化他を好まない求道者的に描いている。しかし、「制誡」が「号予門人念仏上人等<sup>一九</sup>」の「造悪無碍」行為に対する批判であった点を考えれば、法然が実際に「門人」と認定した存在が想起されるであろうし、もし法然が弟子をとらなかつたとするならば、後年、法然を宗祖とする教団が誕生した理由の説明もつかないであろう。また、「造悪無碍」の発生とその対応に関しても、同様の問題が、親鸞晩年の関東教団でも起きていたことが確認できる。そうであるならば、「造悪無碍」の発生という事態は、法然が提唱した専修念仏に必然的に随伴する誤解であるのではないのだろうか。

そのような視点に立つ時、はたして法然の「造悪無碍」批判に、他の批判者とは異なる法然独自の批判的立場が存在しなかつたのかという疑問が浮かぶのだが、森の研究ではそのような視点は考慮されていない。結局、森の場合も自らが作り出した図式（民衆仏教史観批判）を優先し、その枠内で法然を理解しようとしたため、法然の総合的把握になお不十分さが残つたといえる。

以上、顕密体制論以降の主な法然論とその問題点を概観してきた。それらの研究の問題は、自らが依拠する歴史観を前提に法然を捉えようとするため、「造悪無碍」批判を含めた法然の総合的把握に失敗している点にある。

従来、中世仏教史研究における仏教思想それ自体の内在的把握が不十分であった点については、すでに末木文士が平説を批判する中で次のように述べている。

周知のように、日蓮は厳しい念仏批判を展開している。（中略）



日蓮ははっきりと法然(源空)を名指しで批判している。この点を著者(平雅行——筆者注)の見地からはどのように見たらよいのであろうか。著者は、「異端派」の特徴として、「仏法の一元化」を挙げるが、それは念仏でも『法華経』でもよいような一元化なのであろうか。内容は抜きにして、形式的な類似性を言うのみでは、その宗教思想の本質には至りえないように思われる<sup>二〇</sup>。

これを法然の信仰と「造悪無碍」に引き付けていえば、従来の研究は支配イデオロギーとの関係で法然を把握しようとするあまり、法然浄土教がどのような主体を成立させるのか、また「造悪無碍」とその成立させる主体はどのように異質なのか、といった視点が欠落していたといえる。したがって、「造悪無碍」をその社会的影響力と一旦區別した上で、法然の信仰に則して分析されねばならないであろう<sup>二一</sup>。

そのような視点に立ち、法然の信仰を「造悪無碍」批判を含めた総体から見直した研究に北畠浄光のものがある。北畠は、まず弾圧者の「造悪無碍」批判と法然のそれとを比較し、法然の信仰の核心を本願への帰依と規定し、その当為として万人の平等の往生を信じるが故に「称名念仏以外の往生行は否定され、既存の秩序体系において「悪人」とされた者でも往生できることを強調したのが法然浄土教だと論じた。そして、「万人が平等に往生しうる存在である」ことを信じる「法然にとって称名念仏は本願を信じることの表明」として実践されるべきものであり、そのような信仰構造を持つ法然浄土教において、「自己の判断で往生の条件をさだめ」る思想である「造悪無碍」は、「弾圧を前にした妥協によるものではなく、必然的に正さなければなら

い問題であった」と結論した。北畠の研究は、図式的な法然理解を批判し、法然の信仰の内在的把握を通して彼の「造悪無碍」批判をその信仰構造中に位置づけることに成功したといえる。

ただし北畠の研究では、法然による「造悪無碍」批判の構造が明確ではないように思われる。例えば法然は、「制誠」で「可下<sup>二</sup>停止<sup>中</sup>於<sup>二</sup>念仏門<sup>一</sup>、号<sup>レ</sup>無<sup>レ</sup>戒行<sup>一</sup>、專勸<sup>二</sup>姪酒食肉<sup>一</sup>、適守<sup>二</sup>律儀者<sup>一</sup>、名<sup>二</sup>雜行人<sup>一</sup>、憑<sup>二</sup>弥陀本願者<sup>一</sup>、説<sup>レ</sup>勿<sup>レ</sup>恐<sup>レ</sup>造惡<sup>二</sup>事<sup>一</sup>」の根柢として「戒<sup>二</sup>佛法大地<sup>一</sup>」であることを理由にあげている<sup>二二</sup>。このことについて安達俊英は、「法然は持戒を助業や地上的倫理としてではなく、あくまで仏法の一つとして位置づけ勧めたと推測する<sup>二三</sup>」と述べるように、法然にとって「造悪無碍」とは、自身の専修念仏の立場も含めた「仏法」において批判されるべき思想として認識されていたと推測される。そうであるならば、法然の仏法観全体において、そもそも専修念仏とはいかなる位置を占め、また「造悪無碍」はどのように仏法から逸脱しているのかを探らなければならないであろう。

以上の点を踏まえ、本稿では、法然による「造悪無碍」批判を彼の仏法観との関係で分析し、法然浄土教の総体的把握を目的とする。具体的には「制誠」を基本史料として、法然の戒律観と別解別行観を考察し、「造悪無碍」批判が法然のいかなる信仰から導き出されるのかをあきらかにする。

## 第二章 法然における戒律観

法然の晩年は、外にあつては顕密諸宗からの批判に答え、内にあつては法然教団内部から発生した異義への対応に追われていた時期だったといえる。さて、元久年間ごろから発生したと考えられているいわゆる「造悪無碍」であるが、その具体的な行動は法然批判の急先鋒である貞慶が起草したとされる『興福寺奏状』に見ることができらる。

專修云、困甚双六不<sub>レ</sub>垂<sub>二</sub>專修<sub>一</sub>、女犯肉食不<sub>レ</sub>妨<sub>二</sub>往生<sub>一</sub>、末世持戒市中虎也、可<sub>レ</sub>恐<sub>レ</sub>可<sub>レ</sub>惡。若人怖<sub>レ</sub>罪憚<sub>レ</sub>惡、是不<sub>レ</sub>憑<sub>レ</sub>仏之人也。(中略) 末世沙門無戒破戒、自他所<sub>レ</sub>許也。專修之中亦持戒人非<sub>レ</sub>無。

今所<sub>レ</sub>歎者至非<sub>二</sub>其儀<sub>一</sub>。雖<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>如<sub>三</sub>実受<sub>一</sub>、雖<sub>レ</sub>不<sub>二</sub>如<sub>三</sub>説持<sub>一</sub>、怖<sub>レ</sub>之悲<sub>レ</sub>之、須<sub>レ</sub>生<sub>二</sub>慚愧<sub>一</sub>之処、剃破戒為<sub>レ</sub>宗、叶<sub>二</sub>道俗心<sub>一</sub>。仏法滅縁無<sub>レ</sub>大<sub>二</sub>於此<sub>一</sub>。

貞慶は、專修念仏の行者がいう、末世に戒律を遵守することは市の中に虎がいるようなものであるとの伝聞を載せている。これに対して貞慶は、「末世沙門無戒破戒、自他所<sub>レ</sub>許也」と末世における破戒の現状を認めた上で、それでも如法に持戒できない事実を慚愧すべきであり、破戒を勧めるような言動は、仏法を滅ぼす縁となるとして批判している。すでに平雅行が指摘しているように、当時の顕密僧たちの妻帯は公然の事実であり、顕密仏教界の破戒は常態化していたとされる<sup>三五</sup>。そのような現状と、治承・寿永の内乱による南都焼失を目の当たりにした心ある仏僧たちは、顕密仏教界の弛緩した空気がこのような災禍を招いたのだと悔い改め、戒律復興の道へと舵を切ったのであ

る。そして貞慶は当時の戒律復興運動における中心人物でもあり、そのような状況下で破戒を勧める專修念仏の行者の姿は許し難いものとして貞慶の目に映ったであろう。そしてこの『興福寺奏状』が引き金となり、後に建永の專修念仏弾圧が引き起こされることになる。

法然は、破戒を積極的に勧める門弟たちの「造悪無碍」行為を諷めるため、信空に筆を取らせ「制誡」を示した<sup>三六</sup>。「制誡」は、永らく法然の思想と矛盾するとされ、その偽作説が疑われていたが、現在はその史料的价值が証明されている<sup>三七</sup>。

さて、その内容は、①真言止観や余仏誹謗の禁止、②無知の者が別行人のたとえ論争することへの禁止、③別解別行人の人への嘲笑の禁止、④持戒の者を嘲笑して淫酒食肉を勧めることへの禁止、⑤愚人が私義を述べることへの禁止、⑥愚人が邪説を布教することの禁止、⑦邪説を師範の説と号することの禁止、の七項目となっている。そして先に検討した貞慶の批判には④が対応する。

可<sub>レ</sub>停<sub>止</sub>於<sub>二</sub>念仏門<sub>一</sub>、号<sub>レ</sub>無<sub>レ</sub>戒行<sub>一</sub>、專勸<sub>二</sub>姪酒食肉<sub>一</sub>、適守<sub>二</sub>律儀<sub>一</sub>者、名<sub>二</sub>雜行人<sub>一</sub>、憑<sub>二</sub>弥陀本願<sub>一</sub>者、説<sub>レ</sub>勿<sub>レ</sub>恐<sub>二</sub>造惡<sub>一</sub>事。右戒仏法大地也、衆行雖<sub>レ</sub>区同專<sub>レ</sub>之、是以善導和尚、拳<sub>レ</sub>目不<sub>レ</sub>見<sub>二</sub>女人<sub>一</sub>、此行状之趣、過<sub>二</sub>本律制<sub>一</sub>、淨業之類、不<sub>レ</sub>順<sub>レ</sub>之者惣失<sub>二</sub>如来之遺教<sub>一</sub>、別背<sub>二</sub>祖師之旧跡<sub>一</sub>、旁無<sub>レ</sub>拋者歎<sub>二</sub>。

法然は、門弟たちが專修念仏には持戒行は必要ないといつて邪姪・飲酒・肉食等を勧めること、持戒持律の行者を見て雑行だと弾指すること、阿弥陀仏の本願を憑む行者が造悪を恐れる必要はないということ等を吹聴することを諷めている。法然はその理由として、「戒是仏法大

地」と規定し、修行者によってその行ずるところは異なっても持戒を前提としているとして、善導も持戒を大切に生涯女人を見なかった例をあげている。そもそも持戒を大切にしないのならば、「総じて如来の遺教を失し、別しては祖師の旧跡に背けり」と厳しく批判している。そこで、まずこの「戒仏法大地」という認識が、法然の真意を述べたものであるのかを検証することにしたい。

『選択集』において、法然は阿弥陀仏の極楽浄土への往生行を本願に叶う称名念仏に一元化するために、自らの選択本願念仏説を勝劣義・難易義を用いて説明している。その難易義のはじめに、法然は『往生要集』を引用してこのように述べる。

往生要集問曰、一切善業各有利益各得往生。何故唯勸念仏一門。答曰、今勸念仏、非是遮余種々妙行。只是男女貴賤不簡行住坐臥、不レ論時処諸縁、修之不レ難。乃至、臨終願求往生、得其便宜不レ如念仏<sup>二九</sup>

ここで法然は、念仏を勧めるのは、諸行を廃絶することを意味せず、ただ念仏が男女貴賤に拘らず一切衆生にとって行じやすいという点を強調している。ここでは諸行に「妙行」としての価値を認めている。同じ『選択集』のいわゆる「略選択」でも、「速欲離生死二種勝法中且闍聖道門」選入浄土門<sup>三〇</sup>とあくまで聖道門の理が深いことは認めているのである。『逆修説法』でも「宗浄土人、一切経猶可大切事也<sup>三一</sup>」と述べていることから、法然に諸宗排撃の意図は存しなかったと考えられる。法然にとって聖道門は「今時難証<sup>三二</sup>」であり、「マコトニイマ末法五濁悪世ナリ。タダ浄土ノ一門ノミアリテ通入ス

ベキ<sup>三三</sup>」法門であることを示すのが法然の立場であった。

法然に諸宗諸行を廃絶する意図がないことは証明されたと思うが、それだけでは「戒仏法大地」という発言が、法然の真意を述べたものであると断言することはできないであろう。法然は、『選択集』第三章で阿弥陀仏が「本願行」として念仏を選択し、戒律を含む諸行が阿弥陀仏によって選捨てられた「聖意」を難易勝劣の二義で会通を計り、続く第四章では念仏と諸行が説かれる理由を廃立・助正・傍正の三義で解釈していく。この廃助傍の三義は、『選択集』に先行する「無量寿経釈」ですでに概念化されているが、安達俊英によれば、「無量寿経釈」から『選択集』に至る助業観の展開があるとされる。すなわち「無量寿経釈」において助業は、念仏を補う行であるため廃立義以外は否定されたが、『選択集』における助業は、念仏の不足を補う行ではなく、念仏を増進し専修念仏に至らしめるための行として捉え直され、助正義においても専修念仏と矛盾しない概念として承認されるに至ったと説明される<sup>三四</sup>。つまり法然は、念仏の相続を補助する目的においては諸行を認めているのである。

以上の安達の分析を踏まえた上で、次に熊谷直実に宛てられた消息を見ることにする。この消息の最初に法然は「極らくをねがはむ人ハ、まつかならず本願の念仏の行をつとめてのうへに、もしことおこなひをも念仏にしくはへ候はむとおもひ候は、さもつかまつり候」と前置きした上で次のように述べている。

されば持戒の行は、仏の本願にあらぬ行なれば、たへたらんにしたがひて、たまたせたまふべく候。けうやうの行も仏の本願にあ



らず。たへんにしたがひて、つとめさせおはしますべく候。又あかゝねの阿字のことも、おなじことに候。又さくぢやうのことも仏の本願にあらぬつとめにて候。とてもかくても候なん。(中略)

こと善根は念仏のいとまあらばのことに候。六万へんをだに一心に申せたまはゞ、そのほかにはなにことをかはせさせおはしますへき。まめやかに、一心二万五万、念仏をつとめさせたまは、せうく戒行やふれさせおはしませ候とも、往生ハそれにはより候ましきことに候<sup>三三</sup>

法然は、持戒行は本願行ではないので自身の堪えるところに従つて保てばよいという。そして「異善根」による念仏の助成は念仏の暇に行えばよく、そもそも六万遍の念仏を称えればその他の諸行を修する時間もないであろうと説示している。さらに法然は、一心に念仏を称えていれば、例え戒が破れたとしても、往生に問題はないとも述べているのである。つまり、この消息から読み取れることは、法然が一旦は各人の分に随う持戒を容認しながら、最終的には往生とは無関係な持戒行を含めた「異善根」である諸行に拘ることなく、本願行である称名念仏の専修を勧めているといえるのではないだろうか。このことに関連する法然の教示として、次の問答も注目される。

持戒ノ行者ノ念仏ノ数返ノスタク候ハムト、破戒ノ行人ノ念仏ノ数返ノオホク候ハムト、往生ノチノ浅深イツレカススミ候ヘキ。

答、キテオハシマスタタミヲササエテノタマハク、コノタタミノアルニトリテコソ、ヤフレタルカヤフレサルカトイフコトハア

レ。ツヤツヤトナカラムタタミオハ、ナニカトハ論スヘキ。末法ノ中ニハ持戒モナク、破戒モナシ、無戒モナシ、タタ名字ノ比丘ハカリアリト、伝教太師ノ末法燈明記ニカキタマヘルウヘハ、ナニト持戒破戒ノサタハスヘキソ。カカルヒラ凡夫ノタメニオコシタマヘル本願ナレハトテ、イソキイソキ名号ヲ称スヘシ<sup>三六</sup>

持戒の少念と破戒の多念ではどちらが往生のための功德になるのかという問いに対して、法然は自らが座す畳を指して、この畳があつてはじめてそれが破れているか否かの議論ができるという。そして『末法燈明記』を証拠に、末法においては、ただ「名字の比丘」ばかりあつてそもそも持戒や破戒といった議論が成り立たないという認識を示している。したがつて、そのようなことに心をとらわれず、「カカルヒラ凡夫ノタメニ」阿弥陀仏が誓つた本願を信じ称名念仏に励むことを勧めているのである。

以上見てきたように、そもそも法然にとって本願行以外の諸行は称名念仏の暇に行えばよいというようなものでしかなく、持戒においてもそれは随分持戒を原則としたが、しかしもし持戒と念仏の功德の浅深を比べ悩むようであれば、そのことに拘ることなく、称名念仏を称えることを勧励するのが法然の立場であつたということができらるう。

そもそも法然にとつて、「往生極楽ノタメニハ、タトヒイカナル行ナリトイフトモ、念仏ニスキタルコトハ候ハサル<sup>三七</sup>」ことは自明のことであつたが、しかし同時に凡夫である衆生は、「煩惱悪業ノ病ハ極メテ重シ。イカカ此名号ヲ唱テ生ル事アラムト、疑テ是ヲ信セス<sup>三八</sup>」

存在として認識されていたのである。法然の被教化者達は、確実な往生行としての称名念仏を専修すべしという法然の説示を受けながら、それでもまだ、当時の一般的な思潮である諸行併修を是とする積善主義の立場から、「念仏一つで本当に往生ができるのか」といった不安を抱いていたことが推察されるのである。この点について川内教彰は、「弥陀の本願による口称念仏により往生は確実なはずであったものの、出家者はもちろんのこと、在家信者にとつてはなおさらのこと、そのような絶対的な信心を獲得することは容易ではなかった」とした上で、「信心を維持するための具体的な方法をさまざまに提示していることこそが、法然の特色と思われる<sup>三九</sup>」と指摘している。

つまり法然は、往生が確実な本願行である称名念仏を凡夫である衆生に疑いなく称えさせるために、あえて被教化者各々の関心事であるところの諸行を引き合いに出し、それらを専修念仏の信心を増進させるための「助業」として位置付けていたものと考えられるのである。もちろんこのような助業観は、「我がココロ阿弥陀仏ノ本願ニ乗シ、決定往生ノ信ヲトルウエニハ、他ノ善根ニ結縁シ助成セム事、マタク雜行トナルヘカラス<sup>四〇</sup>。」というように、「決定往生の信」が成立した衆生におけるあり様であることに注意しなければならない。つまり法然における諸行併修の認否については、それによって称名念仏の相続が妨げられるようならば廃立義の立場によって否定され、もし諸行の併修が念仏相続に資すると判断されるならば今度は助正義の立場により肯定されるという構造を持つものであったといえるであろう。

法然が戒律を含む諸行を「妙行」と認識した上で、持戒を積極的に

説かなかつた理由は、『選択集』で、「散善中有<sup>三</sup>大小持戒行」。世皆以爲持戒行者是入真要也。破戒之者不可<sup>三</sup>往生<sup>三</sup>。(中略)又有<sup>三</sup>菩提心行<sup>三</sup>。又有<sup>三</sup>解第一義行<sup>三</sup>。(中略)又有<sup>三</sup>誦誦大乘行<sup>三</sup>。(中略)凡散善十一人皆雖<sup>レ</sup>貴而於<sup>レ</sup>其中<sup>一</sup>、此四箇行当世之人殊所<sup>レ</sup>欲之行也。以此等行<sup>二</sup>殆抑<sup>レ</sup>念仏<sup>四</sup>」<sup>三</sup>と述べるような時代思潮があつたためであろう。法然においては、末法の凡夫が確実に往生する称名念仏を宣揚する以外の実践はありえなかつたであろうが、「仏法」という枠組みの中においては、廃悪修善を尊重すべきものであることを種々の史料で明確に述べている。例えば「十二カ条の問答」で、

ほとけは悪人をすて給はねども、このみて悪をつくる事、これ仏の弟子にはあらず。一切の仏法に悪を制せずといふ事なし。悪を制するに、かならずしもこれをと<sup>レ</sup>めえざるものは、念仏してそのつみを滅せよとす、めたる也。(中略) つみをばた<sup>レ</sup>つくるべしといふ事は、すべての仏法にいはざるところ也<sup>四一</sup>。

といい、また「往生大要抄」では、

たとひ一念といふともみだりに本願をうたがふ事なけれ。ただしかやうのことはりを申つればつみをもすて給はねば、心にまかせてつみをつくらんもくるしかるまじ、又一念にも一定往生すなれば、念仏はおほく申さずともありなんと、あしくこころうる人のいできてつみをばゆるし、念仏をば制するやうに申しませんが、返もあさましく候也。悪をすすめ善をとどむる仏法はいかがある

べき<sup>四三</sup>

といつて、「このみて悪をつくり」心にまかせてつみつくらん」と

する「造悪無碍」的な行動を戒めているのである。その上で法然は、「廢悪修善は諸仏の通戒なり。しかれども当時の我らはみなそれには背きたる身ともなればただ偏ひとえに別意弘願の旨を深く信じて名号を称えさせたまわんに過ぎせうろうまじ<sup>四四</sup>」と述べて、結果的には持戒に堪えない末法の衆生は等しく専修念仏へ帰入すべきである旨を述べているのである。このように見てくると、「制誡」の「戒佛法大地」という表現は、法然の言として真意を述べたものであると考えられるであろう。

### 第三章 法然の別解別行に対する態度

つぎに、「制誡」に示される別解別行への対応から、法然の別解別行観を探ることとしたい。法然は、「制誡」第二条で、「別行の輩」に對して「好みて諍論」を起こすことを禁じた後、

諍論之処諸煩惱起、智者遠<sup>三</sup>離之<sup>二</sup>百由旬也、況於<sup>二</sup>一向念仏行之人<sup>一</sup>乎<sup>四五</sup>

と理由をあげる。ここで法然は、諍論による「煩惱」の生起を問題とし、智者であっても「百由旬」もの距離をもって離れるのであるから、一向専修の行人であればなおさらだと述べるのである。ではなぜ法然は、別解別行の行者との接触によって煩惱が起こることを問題視したのであるうか。

法然の別解別行観は、善導『觀經疏』における解釈をその基礎に置いている。法然はその該当箇所を『選択集』第八章に引用した後、「此

中言<sup>二</sup>一切別解別行異学異見等<sup>一</sup>者是指<sup>三</sup>聖道門解行学見<sup>四六</sup>」と私釈している。後年、明恵はこの箇所をもって法然が「以<sup>三</sup>聖道門<sup>二</sup>譬<sup>一</sup>群賊<sup>四七</sup>」として批判したが、しかし法然には、先にあきらかにしたように聖道門廢絶の意図は存在しなかった。そうであるならば、法然の別解別行観にはさらなる検討の余地が存すると考えられる。

そもそも法然は、顕密仏教を含む仏道における修行観をこのように述べている。

浄土に往生せんとおもはゞ、心と行の相応すべきなり。(中略) かならず願と行とをあひともたすけて、ためにみな剋するところ也。およそ往生のみにかぎらず、聖道門の得道をもとめんにも、心と行とを具すべしといへり<sup>四八</sup>

法然は、聖浄二門ともに「心(願)」と「行」が一致していなければ、それぞれの仏道における証であるところの往生や得悟は得られないと述べている<sup>四九</sup>。また法然は、大胡太郎実秀からの疑問に答えた消息で、「ツミヲツクリタル人タニモ往生スレハ、マシテ善ナレハ、ナニカクルシカラムト申候ラムコソ、ムケニケキタナクオホヘ候へ<sup>五〇</sup>」と述べた上で次のように説示している。

悪ヲバ、サレバ仏ノ御ココロニ、コノツミツクレトヤハススメサセタマフ。カマエテドメヨトコソハ、イマシメタマヘトモ、凡夫ノナラヒ、当時ノマドヒニヒカレテ悪ヲツクル、チカラオヨバヌ事ニテコソ候へ。マコトニ悪ヲツクル人ノヤウニ、シカルベケテ、経ヲヨミタク、余ノ行オモクハヘタカラムハ、チカラオヨハス候。タダシ法華経ナドヨママコトヲ、一言モ悪ヲツクラムコト

ニイヒクラベテ、ソレモクルシカラネバ、マシテコレモナド申候  
ハムコソ、不便ノコトニテ候へ<sup>五</sup>

非常に解釈の難しい箇所ではあるが、まず読み取れることは、法然に  
おいて凡夫とは、仏が戒める「悪」を制しようとしても「当時の惑い」  
によってその「悪」を不可避免的に犯してしまう存在として認識されて  
いたということである。そのような不可避免的に悪を犯す凡夫であるか  
ら、自ら修めるところの行においても、本願行である称名念仏以外に  
「経を読み」「余の行おも加え」たいと思うことは、やはり凡夫の避  
けがたい迷いとして法然に認識されていたのである。そのような凡夫  
が、「造悪の人ですら往生するのであれば、それに比べて「善」であ  
るところの法華経読誦を併修する行者が往生するのは当然である」と  
考えることを、法然は「不便のこと」として批判しているのである。  
つまり法然は、そもそも煩惱によって惑わされる存在である凡夫が、  
各々の判断で善悪を定め、それを基準に価値判断をすることを戒めて  
いると考えられるのである。

結局、そのような立場に立つ法然は、例え相手が智者であっても、  
その人の解行が異なれば専修念仏の行者にとって「退縁悪知識」とな  
る可能性があることを次のように述べている。

イカナル智者メテタキ人トオホセラルトモ、ソレニナホオトロカ  
サレオハシマシ候ソ。オノオノノミチニハメテタクタクウトキ人ナ  
リトモ、サトリアラス、行コトナル人ノ申候事ハ、往生浄土ノタ  
メハ、中々ユキシキ縁悪知識トモ申候又ヘキコトトモニテ候。  
タタ凡夫ノハカラヒオハ、キキイレサセオハシマサテ、ヒトスチ

二仏ノ御チカヒヲタノミマイラセセタマフヘク候<sup>五三</sup>  
ここで注目されるべきは、例え相手が智者であっても、それが人師で  
ある限り法然においては「凡夫」として認識されていたという事実で  
あろう。そのため法然は、別解別行の行者により専修念仏の行者が論  
難された場合、次のように反論するよう教示していたようである。

解行不同的人ありて、経論の証拠をひきて、一切の凡夫往生する  
ことをえずといはば、すなはちこたえていへ。なんぢかひくとこ  
ろの経論を信ぜざるにはあらず、みなことごとくあふひで信ずと  
いへども、さらになんぢが破をはうけず。そのゆへは、なんぢか  
ひくところの経論と、わが信ずるところの経論と、すでに各別の  
法門なり<sup>五三</sup>

法然は、聖道門に立つ「解行不同的人」に対して、相手が信じる経論  
を一旦は承認した上で、聖道門と浄土門が「各別の法門」であること  
を理由にその論難に耳を貸さないようにとの指示を加えているのであ  
る。ここで法然が述べんとしていることは、すでに森新之介氏が、「決  
して聖道門を群賊と見ているなどということではなく、それどころか仰  
いで信じているからこそ、その尊く勝れた聖道門の解行に接すると浄  
土門の信心が揺らいでしまいかねない<sup>五四</sup>」と指摘するとおりである  
う。ただし、法然が別解別行の行者との接触を恐れたのは、森氏がい  
うように聖道門の解行が「尊く勝れ」ているからということよりも、  
わずかなことで信心が揺らいでしまう凡夫の愚かさをこそ慮つてのこ  
とであったものと推察される。

ここまで見てくれば、「制誡」で説かれる別解別行の行者への対応

も、法然の真意を伝えたものであることは明らかであろう。法然は「制誠」第三条で門弟に対して、「別解別行の行者」に相對し、「愚痴偏執の心」をもって本業を棄てるよう喧伝することを禁じた後、『西方要決』を引用して、

別解別行者、総起「敬心」。若生「輕慢」得「罪無窮」云云。何背「此制」哉<sup>五五</sup>

という。別解別行の行者には敬心を持って接すべきことを命じ、もし驕慢心を起せば「罪を得んこと窮まりなし」と厳しい言辞でその誹謗を制しているのである。

総じてこれらの制誠は、先に見た消息での教示と同じく、専修念仏の行者が煩惱によって信心に迷いを生じさせ、あまつさえ偏執や驕慢心を懐き他宗諸行を誹謗することを危惧した法然が、その真意を述べて「号予門人念仏上人等<sup>五六</sup>」に公開したものであることは疑い得ないであろう。自らの門人と称する念仏上人による造悪無碍的行動は、法然の瞳に専修念仏を含む「仏法」への誹法として映じたことであろう。「制誠」が法然の思想と大枠において違わないことが証明されたいま、造悪無碍の発生が法然浄土教の歴史的意義であるとする平・佐藤両氏の法然論は見直されなければならないであろう。

筆者は旧稿で、法然は凡夫を、自らの「三学非器」の自覚を基礎とし、自行による功德を一切期待できない存在として把握していたと指摘した<sup>五七</sup>。そして本稿で確認したように、法然にとつての凡夫が、造悪や余行併修を回避的に欲してしまう存在としても捉えられていたならば、凡夫による選択はすべて煩惱によって惑わされたものであると

法然によって認識されざるを得ないであろう。したがって法然浄土教とは、そのような自己の煩惱性を自覚した上で、「念仏ノ行ハモトヨリ有智無智ヲエラハス、弥陀ノムカシノチカヒタマヒシ大願ハ、アマネク一切衆生ノタメ也<sup>五八</sup>」と自他ともに信知していく信仰だといえるであろう。対して造悪無碍とは、自己の煩惱性を肯定するが故に、煩惱を制して一切衆生の平等な往生を信じることを核心とする法然浄土教への最も根源的な「悪業」となるのである。法然が造悪無碍を一貫して批判し続けたのは、森氏がいうようにそれらがあまりに「無恥露悪」であつたからではなく、法然において専修念仏の信仰を保持するために必然的に正されなければならない邪義であつたためである。法然浄土教が凡夫觀を基礎とした平等な人間觀を保持する以上、権力からの弾圧は不可避となるであろう。

## おわりに

法然は「制誠」で、七項目について列挙した後、次のように述べている。

此上猶背「制法」輩者、是非予門人、魔眷属也、更不可来草庵。自今以後各随「聞及」、必可被「触」之余人。勿「相伴」。若不「然者」、是同意人也。彼過如「作者」、不能「下」嗔「同法」恨「中」師匠、自業自得之理、只在「己心而已」<sup>五九</sup>

法然は、今後この制戒に背く者は門人として認めなければかりか魔の眷属であると厳しく批判し、吉水の草庵に訪れることも禁じている。さ



らに法然は、造悪無碍の徒に接した後、その人と行動をとみにすればその人も「同意の人」と見なすということも述べてから、これらの行動の原因は各人の「己心」にあると結んで造悪無碍の徒に対して反省を求めている。

ここで見られるように、法然の造悪無碍批判が各人の「己心」に集約されるということは、法然浄土教の根幹が、念仏を修する時の「信心」の在り方にあることを示唆している。なぜなら、本稿で見てきたように一切の凡夫の価値判断は否定した法然が、唯一の衆生による当為として「三心具足」を求めているのである。そして法然の教説は、結局のところ本願行である称名念仏への「信心」をいかに発起させ保たせるかに苦心しているのであり、またそれは、被教化者にとって最大の関心事であったものと推察される。そうであるならば、法然没後の門下は、凡夫がいかにして「信心」を発起し、またそれをどのようにして相続させるのかといったことの論理的整合性を求められ、またそれを自らの課題としたことであろう。そのような課題を法然の主な門弟たちがいかに継承したのかの解明は、筆者の今後の課題としたい。

## 注

一 例えば、家永三郎氏は「道元の専一打坐の厳格なる宗風も実は余教余行の捨閑抛園を説いた専修念仏の思想と深い歴史的連関を有たことが確認されたわけで、道元の思想に新仏教的性格ある所以もこゝに於て明瞭に

理解することが出来る」(家永三郎「道元の宗教の歴史的 성격」、同『中世仏教思想史研究』、法蔵館、一九四七年、八八頁)や、「日蓮の新仏教的特色なるもの悉く浄土信仰のその継受に外ならないとせば、日蓮の宗教は念仏宗と相並ぶ別の一宗派と考へるよりも、むしろその系統を引く一派として取扱ふ方が一層実際に適するわけであり、その内に見られる新仏教的特色なるものも念仏宗を前提とし媒介として成立した二次元的性質を帯びることを銘記しなければならぬ」(「日蓮の宗教の成立に関する思想史的考察」、前掲『中世仏教思想史研究』、八八頁)といい、道元・日蓮と法然の思想的連続性を指摘している。

二 密体制論については、黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』(岩波書店、一九七五年)、同『寺社勢力』(岩波新書、一九八〇年)など参照。

三 上高享「中世仏教」再考——二項対立論を超えて——(『日本仏教総合研究学会編『日本仏教総合研究』第十号、二〇一二年、九四―九五頁)。

四 石田充之「浄土教教理史」平楽寺書店、一九六二年、一七六頁。

五 平雅行「建永の法難について」(同『日本中世の社会と仏教』塙書房、一九九二年、初出一九八五年、二八七頁)。

六 代表的な研究は、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』(山川出版社、一九五六年)、赤松俊秀『親鸞』(吉川弘文館、一九六一年)、大橋俊雄『法然と浄土宗教団』(教育社、一九七八年)、伊藤唯信『浄土宗の成立と展開』(思文閣出版、一九八一年)。

七 平雅行『日本中世の社会と仏教』(前掲)、佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』(吉川弘文館、一九八七年)。

八 森新之介『撰閑院政期思想史研究』思文閣出版、二〇一三年、三六頁。

また、菊池大樹が「黒田俊雄氏が顕密体制論を提唱してからすでに二十年あまりが経過したとはいえ、いくつかの研究をとりあげて、「顕密体制論」とつてかわる」といった評価を下す時期には未だ至っていないと思われる」（同「ポスト顕密体制論」、日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望―』、法蔵館、二〇〇〇年）と指摘しているが、この指摘は現在なお有効であると考える。

九 森新之介「顕密体制論の現在と未来——思想史研究からの問題提起——」

『佛敎史学研究』第五七卷第二号、二〇一五年、一二二頁。

一〇 佐藤弘夫『日本中世の国家と仏教』（前掲）。

一一 平雅行『日本中世の社会と仏教』（前掲）。

一二 平雅行『日本中世の社会と仏教』（前掲）三〇八頁。

一三 顕密体制論の提唱者である黒田俊雄も造悪無碍を、「解放と平等への性急な期待から生じたものといわねばならない」（同『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年、四九五頁）と評価している。黒田の顕密体制論における「異端」、いわゆる「新仏教」の位置付けについては末木文美士が、「その価値観に関しては、黒田はそれ以前の新仏教中心史観と同じであった」（同『鎌倉仏教形成論』トランスビュー、二〇〇八年、一五頁）と批判するように、法然・親鸞の専修念仏を民衆仏教として高く評価するといった点においては、顕密体制論も鎌倉新仏教論も同じ地平に立脚していたとされる。このような黒田の「新仏教」観を、佐藤と平がそのまま継承しているとは思わないが、先に指摘した両者の「造悪無碍」理解を想起すれば、やはり法然の専修念仏に国家権力批判の態度を見ているといっても過言ではないであろう。つまり、両者が「造悪無碍」を

法然の信仰構造から分析せず、性急に法然浄土教の歴史的意義として評価した原因は、顕密体制論が鎌倉新仏教論の価値観をそのままスライドさせ、法然ら異端派の思想を顕密イデオロギーに対抗した民衆の解放運動として把握するという視覚を有していたからだと考えられる。遠藤美保子は、「造悪無碍」が「結果として領主への反逆となったとしても、始めは後生の不安、一般的な意味での死後に関する恐怖が人々を浄土宗へと向かわせたのではないか。でなければ貴族・領主層から被搾取者である「民衆」まで、あらゆる階層の人々が浄土宗・念仏に救いを求めたことが説明できない」として、「造悪無碍」を大規模な反領主的民衆運動の如く記述するのは根拠が薄弱」（同「悪人正因」論と顕密体制論への若干の疑問）、『年報中世史研究』第二三号、中世史研究会、一九九八年）と指摘している。

一四 森新之介「撰関院政期思想史研究」思文閣出版、二〇一三年。

一五 同上、「第一章 民衆仏教史観の研究史」参照。

一六 同上、「第五章 随分持戒と造悪無慚」参照。

一七 同上、三〇〇頁。

一八 「七箇条制誡」（石井教導編『昭和修法然上人全集』、以下『昭法全』

と略す、平楽寺書店、一九五五年、七八九頁）。

一九 同上、『昭法全』、七八七頁。

二〇 末木文美士『鎌倉仏教形成論——思想史の立場から——』（法蔵館、一九九八年、六四頁）。

二一 藤村研之も、親鸞と造悪無碍に関してではあるが同様な指摘を行なっている。「造悪無碍」について、はたしてそうした行為を生み出したもの

がいかなる立場に基づくものであるか、親鸞の立場と同質のものか、という考察は依然として不完全なままであったといえよう。つまり、敗戦までは「造悪無碍」として否定された行為が、戦後になって肯定されてくる。それは親鸞の信仰との関係における「造悪無碍」評価としての変化ではなく、概念はそのままで、社会の体制が変化したために「造悪無碍」自体の評価が変化しただけのように思われる。(中略)「造悪無碍」と呼ばれる行為とそれを生み出すものとを、社会に与えた影響はひとまじおいたところで徹底的に議論するような研究方法の必要を感じるのである」(同「親鸞に関する「造悪無碍」研究の変遷」中尾堯編『中世の寺院体制と社会』吉川弘文館、二〇〇二年)。

二三「七箇条制誡」『昭法全』、七八八頁。

二四 安達俊英「法然浄土教に対する批判と戒」『浄土宗学研究』第十九号、一九九四年、一二三頁。

二五「興福寺奏状」(岩波思想大系『鎌倉旧仏教』三二五頁)。

二六 平雅行「建永の法難について」同『日本中世の社会と仏教』(第三篇第八章) 初出一九八五年、参照。

二七「七箇条制誡」『昭法全』七九二頁。実際、門弟たちに署名の第一番目が信空であり、『漢語燈録』所収本の記事は信憑性に足りると判断できる。

二八 香月乗光「七箇条起請文」と「送山門起請文」とについて——その偽作説に対する反論——」(同「法然浄土教の思想と歴史」、山喜房仏書林、一九七四年、初出一九五九年) 参照。

二九「七箇条制誡」『昭法全』七八八頁。

三〇「選択集」『昭法全』三一九～三二〇頁。

三〇 同上、『昭法全』三四七頁。

三一「逆修説法」『昭法全』二六一頁。

三二「選択集」『昭法全』三二二頁。

三三「要義問答」『昭法全』六一五頁。

三四 安達俊英「法然上人における選択思想と助業観の展開」(『浄土宗学研究』第十七号、一九九一年)。

三五「熊谷の入道へつかはす御返事」『昭法全』五三五～六頁。

三六「十二問答」『昭法全』六三四頁。

三七「大胡の太郎実秀が妻室のもとへつかはす御返事」『昭法全』五〇七頁。

三八「三部経大意」『昭法全』三九～四〇頁。

三九 川内教彰「往生要集」の受容と法然浄土教」(『佛教文化研究』第六一号、二〇一七年、二四頁)。

四〇「十二問答」『昭法全』六三三頁。

四一「選択集」『昭法全』三四三頁。

四二「十二箇条の問答」『昭法全』六七九頁。

四三「往生大要抄」『昭法全』六一頁。

四四「一百四十五箇条問答」『昭法全』六六八頁。

四五「七箇条制誡」『昭法全』七八七頁。

四六「選択集」『昭法全』三三四頁。

四七「撰邪輪」卷下(日本思想大系『鎌倉旧仏教』岩波書店、三七五頁)。

四八「往生大要抄」『昭法全』五一頁。

四九 素中も『和語燈録日講私記』第二巻で「弥陀も諸仏も護念し給はず等とは経論に念仏の行者は諸仏の護念を蒙り悪鬼に遠ざかると説けるは心行

正しき者をいへるなり設ひ念仏の行者なるも若し心行にあやまりあると  
きは此の益を蒙らす凡そ驕慢心に依つて魔繞も蒙り悪鬼の為に便を得ら  
ると云うこと諸経論の通誠にして聖浄二門の行人俱に同じき處なり」

〔浄土宗全書〕第九卷、七五三頁〕という理解を示している。

五〇 「大胡の太郎実秀へつかはす御返事」『昭法全』五二四頁。

五一 同上『昭法全』五二五頁。

五二 「正如房へつかはす御文」『昭法全』五四三頁。

五三 「往生大要抄」『昭法全』六三頁。

五四 森新之介「法然房源空と明慧房高弁の別解別行観」『印度學佛教學研  
究』、第六二卷一号、二〇一三年

五五 「七箇条制誠」『昭法全』七八八頁。

五六 同上、『昭法全』七八七頁。

五七 拙稿「法然における「本願行」としての称名念仏の意義」『筑紫女学園  
大学人間文化研究所年報』第二九号、二〇一八年、参照。

五八 「津戸の三郎へつかはす御返事」『昭法全』五〇一頁。

五九 「七箇条制誠」『昭法全』七八九〜七八〇頁。

(もり ちししょう…人間文化研究所 客員研究員)

法然における「造悪無碍」批判の構造

―「七箇条制誠」に示される戒律観・別解別行観を手がかりに―

盛  
智  
照

筑紫女学園大学

人間文化研究所年報

第三十号 二〇一九年